

***La relación entre metafísica y (bio)política
como un caso de la “diferencia ontológica”***

Hernán J. Candiloro
Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)

Recibido: 05/07/2014

Aceptado: 27/08/2014

Resumen: El presente trabajo procura exponer la relación entre ontología y política como un caso especial de la “diferencia ontológica” entre ser y ente y, por consiguiente, como un problema fundamental de la historia de la filosofía. Como contrapartida, intenta elucidar la relación entre la metafísica –“el olvido del ser”– y los modos actuales en los que la política es comprendida como gobierno tecno-científico de la vida. Su objetivo más general consiste en explicitar las implicancias *concretas* de la pregunta por el ser, así como las raíces ontológicas de la pregunta por la política. Con esa intención, tomaremos como hilo conductor el concepto de “singular plural”, para postular la posibilidad de una ontología de la diferencia que sirva como horizonte de resistencia a la comprensión calculadora de la verdad tecno-científica y a los dispositivos en los que se despliega la biopolítica contemporánea.

Deconstrucción, Singular-Plural, Acontecimiento, (Bio)política, Diferencia ontológica

The former article wants to expose the relation between ontology and politics, as a special case of the “ontological difference” between “being and entity” and, therefore, as a fundamental problem in the history of philosophy. As counterpart, it tries to show the relation between metaphysics –“the forget of being”– and the actual modes in which the politics is understood as technical-scientific government of life. Its general objective stays in specifying the *concrete* consequences of the question about being, as well as the ontology roots of the question about politics. With that intention, we will take as main theme the concept of “singular plural”, to postulate the possibility of an ontology of difference that serve as horizon of resistance to the calculating understanding of the tech-scientific true and to the mechanisms in which it develops the contemporary biopolitics.

1 Pensar lo que es

Al interior de esa construcción historiográfica a la que habitualmente llamamos filosofía, se extiende de manera velada una serie de grietas que la recorren estructuralmente. Y es en las fisuras de esa construcción relativamente sólida y coherente, organizada cronológica, conceptual e incluso alfabéticamente; documentada, clasificada, memorizada y almacenada; donde tiene lugar lo que mueve a la filosofía. Paradójicamente, el edificio de la filosofía crece y se fortalece profundizando tensiones y agudizando problemas.

Y sin embargo existe una fractura peculiar que, resistiendo ser reducida dialécticamente, pone en cuestión a la filosofía desde su raíz, tensándola consigo misma y a su vez abriéndola hacia la posibilidad de otro pensar. Una grieta co-originaria a la filosofía y que tiene la particularidad de –como veremos más adelante– señalar su límite interno, indicando su principio y también su punto de fuga: su fundamento abisal.

Así pues, entre las múltiples y diversas grietas que recorren la filosofía, el presente trabajo se concentrará en señalar apenas uno de los modos en que esa fractura originaria emerge a través de la historia hasta nuestros días. Y sólo señalará *uno* de sus modos, porque, en tanto que resistencia radical, ella se caracteriza justamente por no dejarse reducir a la unidad del concepto, es decir, por ser tan radicalmente singular, que en su singularidad misma se vuelve pluralidad.

Nos referimos, pues, a la singularidad de la diferencia en tanto tal, esto es –y para decirlo con una expresión de Jean-Luc Nancy–, a un singular plural¹. Una diferencia singular plural que, en su irreductibilidad a la unidad, constituye a su vez el horizonte de resistencia a la fijación conceptual que hace posible el cálculo, control y dominación de lo viviente, en los que se manifiesta la comprensión actual de la política. Por consiguiente, elucidar ese singular plural en tanto que fundamento abisal de la filosofía, implicará reabrir el horizonte a partir del cual es posible una resistencia al gobierno político de la vida –la biopolítica–, a través de la puesta en cuestión de sus presupuestos ontológicos. La grieta singular plural que nos ocupa indicará entonces el umbral entre ontología y política, es decir, el punto de inflexión entre una y otra, a partir del cual ambas pueden ser pensadas en lo que tienen de propio.

1 NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. París, Galilée, 1996.

Esta grieta peculiar que nos ocupa atraviesa diametralmente la filosofía pareciendo exigir una sutura. Nos referimos, pues, a lo que Heidegger llamó “historia de la metafísica”, y que no es sino la tradición de pensamiento que pretende borrar la inadecuación entre ser y ente, y que en el presente trabajo será considerada como inadecuación entre el pensar que se pregunta por el ser y la intervención sobre la materialidad concreta de lo que es, esto es –y para decirlo sencillamente–, entre ontología y política. Una relación que no es clara por sí sola, y sobre la cual, según entendemos, se abre la pregunta por el lugar de un pensar aparentemente especulativo y abstracto –“una rama de la literatura fantástica”, insinuará Borges en *Ficciones*²–, frente a la construcción de una realidad pretendidamente sólo material y cuyo sentido es cotidianamente dado por obvio.

Pero si nos interesa ahondar en el espacio que separa a la filosofía –y en particular a ese área de la filosofía que se ocupa de *pensar* lo que es, la ontología– de la así llamada “realidad material concreta”, no es con la intención de tender un puente que suture el desgarramiento. Por el contrario, creemos que ese extrañamiento respecto de lo pretendidamente real sin más, determina de modo originario a la filosofía y que, por lo tanto, el abismo que se yergue entre el pensar del ser y lo que es, debe ser no sólo explicitado, sino también preservado e incluso radicalizado. Creemos, pues, que en ese abismo insuperable habita la imposibilidad de que la filosofía sea instrumentada y puesta al servicio de los sentidos fijados en la cotidianidad y que, por lo tanto, la inadecuación entre ontología y política, ser y ente, debe ser comprendida en tanto condición de posibilidad de la filosofía misma.

La filosofía transcurre entonces en el abismo que se abre entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es, y que no puede cerrarse sin llevarse consigo esa inadecuación con lo establecido donde tiene lugar el pensar. Sólo a partir de esa inadecuación la filosofía puede insertarse críticamente en lo cotidiano, señalando los intersticios que escapan a lo establecido y en cuya resistencia reside su potencial revulsivo. Revulsivo, porque pone en cuestión lo habitual y dado por sentado, y también porque no se deja digerir por los valores de utilidad y productividad que rigen la vida cotidiana, y que se encuentran a la base de lo que habitualmente llamamos “capitalismo”.

Pero entre las resistencias filosóficas a la lógica de la productividad, pareciera ser la ontología el aspecto más *improductivo* de una disciplina ya de por sí reacia a lo concreto.

2 “Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica.” BORGES, Jorge Luis. “Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius”. En: *Ficciones*. Bs. As., Emecé, 2005. p. 29.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 145-161

Digámoslo entonces con claridad: a diferencia de otras áreas de la filosofía que han sido instrumentadas y puestas al servicio de la ciencia –y cuyo carácter filosófico merece aún ser discutido–, no existe algo así como la “ontología aplicada”. Y sin embargo, ¿no se da más bien lo contrario? ¿No es la ontología siempre “aplicada”, incluso mucho antes de toda acción y decisión que pueda brotar de un sujeto? ¿No presuponen ya, conceptos como “aplicación”, “productividad” o “concreto”, una decisión en el ámbito de lo ontológico? ¿Y no es el propio sujeto el resultado de una de esas “aplicaciones”? En ese caso, la pregunta por el sentido del ser no podría sino tener consecuencias concretas que condicionarían el orden de la acción política inmediata. Sólo en ese sentido podríamos hablar de una auténtica ontología fundamental, es decir, de un pensar del ser donde se decide la estructura del mundo en el que habitamos.

¿Pero en qué consiste entonces la singularidad de ese abismo que, *entre* ontología y política, marca el límite de la filosofía, más allá del cual ésta es capturada por el estado anímico de lo obvio y dado por sentado que rige la cotidianidad? ¿Y no resulta ese límite siempre traspasado, tanto desde la ontología hacia la política como de la política hacia la ontología?

2 Pensar la singularidad

Nos proponemos entonces pensar la singularidad que perfora la lógica totalizante –cuya variante más extrema pueda quizá reconocerse en el sistema hegeliano– y que a nuestro entender constituye una nota distintiva del pensamiento contemporáneo. Un pensamiento de la singularidad que recorre las obras de los pensadores más relevantes del siglo XX, y que de modo paralelo se manifiesta cotidianamente en lo que denominamos “coyuntura”. ¿No es en efecto la coyuntura, como suceso que se sustrae a cualquier precisión y cálculo, el medio natural en el que se desenvuelve lo político? ¿Cómo podemos entonces pensar la materialidad de lo político, sin reducirla a un concepto general que anule su singularidad coyuntural?

La pregunta ha sido puesta de relieve por Jacques Derrida, en una de sus lecturas sobre Carl Schmitt, y refiere a los presupuestos ontológicos implícitos en la tarea de postular un “concepto de lo político”, es decir, –de acuerdo a la interpretación derrideana– un concepto de lo concreto por antonomasia, de lo coyuntural³. El proyecto de un “concepto de lo político” implicaría así un renovado intento de sutura –característico de la historia de la metafísica– al desgarramiento entre lo universal y lo concreto, tan antiguo como la filosofía

3 DERRIDA, Jacques. “De la hostilidad absoluta. La causa de la filosofía y el espectro de lo político”. En: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998. pp. 131-157.

misma. Una sutura que, en el marco de nuestro planteo, implicará la borradura de la inadecuación entre el pensar y lo que es, en la que Derrida lee la herencia hegeliana de Schmitt y sobre la que da a entender cierto parentesco metafísico con el nazismo.

En este sentido, el problema que guía *El concepto de lo político* seguiría siendo el mismo que anima tanto la *Crítica de la razón pura* de Kant como la *Lógica* de Hegel, a saber: el problema de la reunión del pensar –por sí mismo universal y abstracto– con la singularidad concreta de lo que es. Una reunión que debiera culminar –y que en el caso de Hegel en efecto lo hace– con la postulación de un absoluto que reconcilia el desgarramiento esencial que moviliza a la filosofía, y de esa manera pone fin a su historia. Una sutura que sería luego apuntada por Nietzsche⁴, y que se volvería más tarde objeto de la crítica llevada a cabo por Heidegger.

En efecto, el “olvido del ser” en el que Heidegger encuentra la determinación fundamental de la historia de la metafísica, no es sino el intento de sutura de la “diferencia ontológica” entre ser y ente. “Diferencia ontológica” que en su intensidad más radical debe ser pensada como inadecuación entre el pensar del ser y la materialidad concreta de lo que es, es decir, entre ontología y política.

Frente a ello, es necesario, por una parte, distinguir la ontología de la política. Pero al mismo tiempo es menester también elucidar ese abismo a través del cual ambas se relacionan y determinan mutuamente, puesto que si la política se sostiene sobre una determinada comprensión del ser, entonces la deconstrucción de esta última es ya un acontecimiento político.

3 La ontología como tarea política

A la tendencia tradicional al ennoblecimiento de la filosofía a través del pensar del ser, le ha sucedido la tendencia opuesta. En efecto, el paulatino despliegue de las ciencias positivas hasta su imposición como criterio último de verdad, en conjunción con el desarrollo de su matriz técnica y estadística, tiene como contracara la invisibilización de la ontología. Así pues, eso que Heidegger ha llamado “época tecnocientífica”, y que se caracteriza, entre otras cosas, por una comprensión de la política en términos de gobierno y extracción de las energías vitales para su utilización productiva, se sostiene sobre la forclusión de la ontología. Obturando la pregunta por el ser, y llevando a su extremo la afirmación de lo ente, la política esconde sus

4 Cf. por ejemplo, NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. L. Valdés, Madrid, Tecnos, 1996. pp. 15-38.

determinaciones ontológicas y se impone como un ámbito objetivo y cerrado sobre sí: la “ciencia política”. Borrando la ontología, la política borra también la inadecuación que hace posible una intervención radical a partir de sus fundamentos, y pretende así totalizarse.

La borradura política de la ontología, así como la imposición del ente sobre el ser, se corresponde con la búsqueda de lo concreto en su concreción más radical, lo presente en su presencia más inmediata, lo “ante los ojos” con la evidencia más extrema posible. Lo que equivale, como contrapartida, a una negación proporcionalmente radical de toda posible ausencia, sutileza, misterio o sospecha, es decir, de todo lo que resista a la claridad y distinción propias de lo fijado “ante los ojos”. La política de la época tecnocientífica se mueve en el terreno del olvido del ser, entendido en este sentido específico de la necesidad de lo concreto.

La imposición del ente sobre el ser tiene así su paroxismo en la época que relega el pensar del ser a la invisibilidad propia de lo irrelevante. Y ello porque, como se vuelve evidente al menos desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, la ontología encarna la condición de (im)posibilidad de ese mismo conocimiento científico que sostiene la intervención dominante del hombre sobre lo concreto, ese mar ingobernable –sin orillas– al que es asimilada la pregunta por el ser.⁵ Así pues, si por una parte, las raíces de las relaciones concretas de poder que, en la época tecnocientífica, el hombre entabla con lo viviente en general, deben ser halladas en el “olvido del ser”; son esas mismas relaciones de poder las que ocultan sus raíces, para evitar ser puestas en cuestión. Porque si la metafísica es el fundamento de la biopolítica, entonces es también el lugar donde debe buscarse la resistencia a los modos actuales de dominación de lo viviente. La relación de poder fundamental sobre la que se sostiene la biopolítica debe ser hallada entonces en esa invisibilización de la ontología, con la correspondiente totalización de lo ente.

Es en el marco de esta interpretación del olvido del ser como relación fundamental de poder, que debe ser leída la rehabilitación heideggeriana de la ontología. No se trata pues de un reposicionamiento en tanto que intriga teórica, abstracta o especulativa del pensar, sino que Heidegger pone el acento en las profundas implicancias performativas intrínsecas a la pregunta por el ser. Y eso porque, si el olvido del ser es la relación de poder fundamental de la época tecnocientífica, entonces su explicitación no puede menos que encarnar un contramovimiento de resistencia a la historia de la metafísica en general, y fundamentalmente a la política que le corresponde.

5 Cf. CAIMI, Mario. *La metafísica de Kant*. Bs. As., Eudeba, 1989. Especialmente §7 “La metafísica y el mar”, pp. 19-23; y KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caími, Bs. As., Colihue, 2007. pp. 329 y ss. [A235 y ss., B294 y ss.].

Tanto la rehabilitación heideggeriana de la ontología, como la deconstrucción de la historia de la metafísica, deben ser pensadas pues como estrategia de intervención sobre lo concreto, es decir, como una tarea política y no como mera especulación abstracta. De esta manera, Heidegger pondrá sobre la mesa el hecho de que sea en el horizonte abierto en la pregunta por el ser donde se decida quién es el hombre y cuáles son sus modos de habitar sobre la tierra, en el trato significativo con los entes y con los otros dentro de una comunidad. Así pues, si como sostiene Heidegger, la crítica de la metafísica afecta al hoy, es necesario entonces buscar en el pensar del ser las raíces del presente coyuntural más inmediato⁶, de modo tal de propiciar una intervención radical sobre lo concreto que perfora las determinaciones metafísicas, presupuestas y reafirmadas por la cotidianidad.

Heidegger intentará pues explicitar ese marco ontológico preestablecido que, en tanto permanezca impensado, seguirá determinando silenciosamente toda intervención política. De eso se trata la crítica que éste hace de la onceava *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, a saber: de mantener la acción política cautiva de sus determinaciones metafísicas y, por lo tanto, de no poder pensar una revolución en sentido radical, para lo cual sería menester una intervención política sobre la política misma, sólo posible a partir de la ontología. En suma, también Marx habría suturado la diferencia entre ontología y política.⁷

La diferencia ontológica no remite entonces a la simple distinción abstracta entre ser y ente, sino que implica una tensión interna, que alcanza su punto de mayor intensidad en la copertenencia entre ontología –el pensar del ser– y política –entendida como intervención concreta sobre lo que es–. Y por lo tanto, la reapertura de la pregunta por el ser equivale a la restauración de la inadecuación fundamental del ente consigo mismo, sólo a partir de la cual es posible una intervención radical sobre lo concreto. Una inadecuación cuya sutura deja a la política girando sobre su propio eje sin poder traspasar sus determinaciones metafísicas ni ponerse a sí mismo en cuestión. Porque no se trata simplemente de una resistencia política, sino más bien de una resistencia a *cierta política* caracterizada por la instrumentalización de lo viviente. El ser es, por ende, el horizonte de toda intervención política, y más aún, el horizonte de toda intervención sobre la política misma.

4 Pensar la copertenencia

6 HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos, Bs. As., FCE. pp. 33 y 416.

7 Cf. Eidos84. "Heidegger on Marx (English subtitles)", [video]. Subido el 6 de julio de 2011 [revisado el 9 de abril de 2014]. http://youtu.be/OxmzGT1w_kk

La ubicuidad de esa tensión interna entre el pensar del ser y lo que es, asedia a la historia de la metafísica como uno de sus problemas fundamentales. Así pues, Heidegger señala que si desde los albores de la filosofía la afirmación parmenídea sostiene que el pensar y lo que es son “lo mismo”, sigue siendo necesario todavía hoy seguir reflexionando acerca del tipo de mediación oculto en ese “lo mismo”, puesto que es allí donde tiene lugar el abismo esencial del que surge la filosofía. Un “lo mismo” al que Heidegger presentará como “pertenencia recíproca” [*Zusammengehörigkeit*]⁸ y que bien puede ser tomado como una de las ideas fundamentales que recorre toda la obra heideggeriana, pero que recién llega a ser señalada en tanto tal con la postulación del *Ereignis*⁹. El *Ereignis* recorre así subrepticamente toda la historia de la filosofía, y señala el abismo entre el pensar y lo que es. Sólo de su profundidad insondable, como respuesta y en tensión con ella, puede emerger una sutura de los dos ámbitos como la realizada por Hegel¹⁰.

La copertenencia entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es debe ser tomada entonces como un modo de la diferencia ontológica. Una copertenencia que también se habría hecho patente –aunque bajo el modo de lo trascendental– en la *Crítica de la razón pura*, en particular bajo la afirmación que sostiene que “las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son, a la vez, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”¹¹. Pero también aquí Heidegger señala que ese “a la vez” –equivalente al “lo mismo” parmenídeo– queda aún por pensarse, junto a la naturaleza de esa trascendentalidad que vincula al pensar –constituido por conceptos vacíos de contenido– con la existencia concreta en sí misma. Una mediación que, como sabemos, permanece problemática dentro de dicha obra –puesto que el sujeto trascendental no logra nunca logra trascender sus propias categorías, ni por ende encontrarse con lo concreto, el *noúmeno*, en sentido positivo– y devendrá uno de los puntales del pensamiento del Idealismo Alemán. La materialidad –singular– de lo real se sustrae –y resiste– al conocimiento, que busca de todos los modos posibles capturarla conceptualmente.

Sería en esa imposibilidad de sutura entre el pensar del ser y lo concreto donde residiría el “fracaso” metafísico de la empresa kantiana. Un “fracaso” que Hegel intentará

8 Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. Trad. R. Gabás, Madrid, Trotta. p. 199.

9 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. D. Picotti, Bs. As., Biblos, 2003.

10 Sobre la relación entre *Ereignis* y Espíritu en Hegel me permito referir a mi artículo «Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la consumación de la metafísica» de próxima aparición en: *Contrastes. Revista internacional de filosofía* (Málaga), todavía en prensa.

11 Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. p. 254 [A158, B197] [la cursiva está en el original]; y Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. p. 200.

superar reconciliando lo abstracto y lo concreto, el pensar del ser y lo que es, lo racional y lo real, mediante la postulación de una síntesis en el espíritu; para de esa manera llevar la metafísica a su consumación.

Claro está que este brevísimo *racconto* histórico de la fractura entre el pensar del ser y lo que es debería ser desarrollado en detalle, junto con el análisis individual, exhaustivo y singular de cada uno de los ejemplos mencionados. Un análisis que haga justicia a la singularidad del pensar, poniendo de relieve las distintas problemáticas que encierran, así también como los diferentes planteos que los enmarcan, con sus distintas modulaciones, variaciones y condicionamientos históricos; para lo cual los límites de este trabajo no pueden sino resultar demasiado estrechos.

No se trata entonces de olvidar las diferencias que hacen de cada uno de estos pensamientos un acontecimiento singular del pensar, sino más bien de ponerlos en una misma perspectiva que, entre tantas otras posibles, los ubique en tanto que motivos de una misma tradición –aquí sólo señalada preliminarmente–, que debiera ser sondeada como parte de un proyecto de investigación sobre la estructura fundamental de la historia de la filosofía. Una tradición que, para decirlo con Heidegger, piensa siempre esa misma singularidad sobre la que se sostiene la filosofía, aunque nunca lo haga de idéntica manera.

5 La ontología como discurso político

¿Qué hay en ese abismo entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es? Uno de los nombres que la historia de la filosofía ha utilizado para referirse a él, y que Heidegger retoma, es el de “*logos*”, entendido como “discurso”¹². Pero discurso no en un sentido restringido y coloquial que remite al ensamble de palabras, sino como un cúmulo de fuerzas que se caracterizan por reunir la multiplicidad bajo una forma relativamente estable y coherente¹³. El discurso es así el devenir concreto de fuerzas que se encuentran a la base de la realidad, articulándola significativamente. El discurso es, para decirlo de otra manera, las fuerzas mediante las que el concepto –por sí mismo abstracto– reúne y constituye la realidad, dotándola de sentido.

El discurso no es entonces una sustancia abstracta y vacía de contenido que deba ser luego impresa sobre una materialidad carente de forma –a la que la tradición ha pensado

12 También Dastur interpreta el uso heideggeriano de “*logos*” como discurso. Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question anthropologique*. París, Peeters, 2003. p. 106.

13 Cf. la interpretación deleuziana del enunciado en Foucault en DELEUZE, Gilles. “Un nuevo archivista”. En: *Foucault*. Trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987. pp. 27-48.

como *hyle*–, sino que, en cambio, consiste en el movimiento de “ensamblaje” [*Gefüge*] –como lo denomina Heidegger¹⁴– por el cual lo concreto se hace presente ya articulado significativamente y en relación a un todo. El discurso reúne el qué y el cómo de lo concreto, y en su heterogeneidad hace del aparecer un acontecimiento siempre distinto, un singular plural.

El discurso es, digámoslo sencillamente, el devenir concreto del pensar y, por consiguiente, remite siempre a un espacio intermedio entre lo abstracto y lo concreto. En este contexto, y en las antípodas de toda consideración escolástico-especulativa, será necesario analizar el devenir concreto de las categorías de la metafísica y la manera en que ellas se articulan en relaciones concretas de poder.

Un segundo lugar donde puede rastrearse este espacio intermedio entre el pensar y lo concreto, es en el concepto heideggeriano de “espíritu” [*Geist*], que no es sino resultado de un largo proceso de deconstrucción de la comprensión tradicional –metafísica y en particular cristiana– de dicho término, y cuyas implicancias políticas para el pensamiento heideggeriano han sido magistralmente analizadas por Derrida.¹⁵ En efecto, y frente a la interpretación tradicional que opone el espíritu a lo material, pero también frente al espíritu hegeliano pensado como síntesis o sutura entre el pensar y lo que es; Heidegger pondrá el acento en señalar –en una interpretación del comunismo ruso y en clara alusión al materialismo dialéctico!¹⁶– que lo material se encuentra ya atravesado por lo espiritual, aunque sin embargo no se deje capturar por él.

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, el espíritu no es una entidad separada y trascendente a lo concreto, sino más bien el punto de contacto abismal donde confluyen el pensar del ser y la materialidad política más inmediata, la coyuntura. Así pues, la comprensión heideggeriana del espíritu debe ser tomada como un señalamiento de la inadecuación que caracteriza al ente para consigo mismo. Una inadecuación intrínseca al ente en su totalidad, que se hace patente en el exacto lugar ocupado por el hombre –devenido ahora claro del ser–, y que, abriendo una grieta en el edificio metafísico, es menester apalancar y profundizar con la intención de, en un mismo gesto, desmontar la metafísica tradicional y su correlato ético-político.

14 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. pp. 212 y ss.

15 DERRIDA, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989.

16 Cf. HEIDEGGER, Martin. *La pobreza*. Trad. I. Agoff, Bs. As., Amorrortu, 2006. Si bien este texto fue publicado después de la muerte de Derrida, no hace sino confirmar las líneas principales de su interpretación.

Puesto que patentiza la inadecuación del ente consigo mismo, el hombre encarna el lugar de la diferencia ontológica. Y si la interpretación metafísica del ser del hombre, el humanismo, ha intentado resolver esa tensión para así suturar la inadecuación, su deconstrucción no puede entonces menos que trascender los límites de cualquier antropología, explicitando una fractura en el orden del ente en tanto tal. Como lugar de la diferencia ontológica, el hombre se encuentra constituido por la fractura entre el ser y el ente, entre la ontología y la política. Esta última deja de ser entonces una esfera autónoma y separada del hombre –la política profesional, a la que Heidegger lee como expresión de la metafísica y en correlación con el liberalismo¹⁷–, y se convierte en una determinación constitutiva del ser del hombre o, para decirlo con la terminología heideggeriana, un *existenciar*io del Dasein¹⁸. La política es, en este sentido, un modo para referirse al movimiento por el cual el Dasein sale hacia lo concreto, es decir, a su ek-sistencia. Parafraseando a Heidegger –y a través suyo a Hölderlin– podríamos decir, resueltamente: “políticamente habita el hombre”¹⁹.

Sin embargo, y más allá de algunas consideraciones puntuales acerca del Estado, la extensa obra heideggeriana no presenta ningún abordaje sistemático de la política. Pero eso no significa que el pensamiento de Heidegger adolezca de un cuestionamiento tal, sino más bien todo lo contrario: la pregunta política es tan fundamental en la obra heideggeriana, que resiste ser pensada como un objeto determinable “ante los ojos” con claridad y distinción, y debe, por el contrario, ser buscada en la así llamada “ontología fundamental”. Heidegger procurará entonces ahondar en ese espacio intermedio en el que ontología y política se contaminan y determinan recíprocamente. Un espacio intermedio que antecede a los

17 “[...]se hizo de ella [de la palabra “política”] un ámbito predilecto, uno junto a muchos otros, como vida privada, economía, técnica, ciencia, religión. Fue colocada junto a todos éstos, como un área dentro de la cultura, como se dice. [...] Y con ello el ámbito de lo político fue subestimado expresamente [...]” HEIDEGGER, Martin. “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. En: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger-Jahrbuch 4-Dokumente*. Freiburg/München, Karl Alber, 2009. p. 72 [en todos los casos la traducción corre por mi cuenta. HJC]. Es importante aclarar que el texto que ha sido publicado con el título “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, consta de protocolos –ninguno tomado por Heidegger– que testimonian los temas tratados en un seminario con ese título dirigido por Heidegger en el semestre de invierno de 1933/34 en la Universidad Albert-Ludwigs de Friburgo en Brisgovia; pero en ningún caso ofrece la propia letra de Heidegger. Valga esta aclaración entonces para todas las citas que remitan a dicho texto.

18 “Pero Estado y *política*, en este sentido auténtico, se relacionan mutuamente, de tal manera que un Estado devino posible sólo por el hecho de que el ser del hombre es político.” Ibid. p. 71. “Lo político [Das Politische] como posibilidad fundamental y modo de ser señalado del hombre es –como dijimos– el fundamento, sobre el cual es el Estado. El ser del Estado yace anclado en el ser político de los hombres, que como pueblo portan este Estado, y que se deciden por él.” Ibid., p. 73.

19 Cf. HEIDEGGER, Martin. “Poéticamente habita el hombre”. En: *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994. pp. 163-178.

miembros de la distinción y que, en su radical singularidad, será abordado en una pluralidad de perspectivas que, no obstante, dejan al fenómeno sin agotar en razón de su insondable profundidad. Conceptos como “vida fáctica”, “diferencia ontológica”, “claro del ser”, “*Ereignis*”, “logos”, “espíritu” y muchos otros más que recorren la obra de Heidegger, refieren así a un mismo fenómeno –singular plural– en sus distintas determinaciones; y se caracterizan por reflejar en cada caso la inadecuación esencial en el seno de lo que es.

Por consiguiente, la ausencia de un tratamiento sistemático de la política en la obra heideggeriana no es fruto de la casualidad, la omisión, ni mucho menos la indiferencia, sino que obedece al lugar que el propio Heidegger le atribuye a dicha cuestión considerada a partir de su fundamento. De esta manera, Heidegger procura retomar un sentido originario de la política, que sería desvirtuado por su comprensión profesional, fuertemente determinada por la historia de la metafísica.

Frente a la política ya determinada óticamente por la metafísica, Heidegger se propone recuperar la dimensión ontológica de lo político a través de la explicitación de la pregunta por el ser como pregunta donde se deciden las determinaciones de lo concreto. Si la política tiene fundamentos ontológicos, la ontología es también, por lo tanto, intrínsecamente política²⁰.

En este sentido, paralelamente a la interpretación de la ontología fundamental como “ética originaria” sostenida por Nancy –y en un movimiento análogo–, consideramos que aquella debe ser también leída como dimensión “política originaria”²¹. En ambos casos, se da por tierra con la crítica levinasiana del supuesto primado de la ontología y, por consiguiente, de la mismidad sobre la alteridad en la obra de Heidegger²².

Puesto que en ningún punto de la extensa obra de Heidegger puede hablarse de un pensar “puro” del ser, de tipo especulativo o abstracto, la ontología no precede ni a la ética ni a la política, sino que éstas constituyen determinaciones intrínsecas de la pregunta por el ser.

20 Para un buen análisis de la distinción entre la política y lo político a partir de la obra de Heidegger cf. MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Trad. M. D. Álvarez, Bs. As., FCE, 2009.

21 “Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἠθικός el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.” HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el humanismo”. En: *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000. p. 291. “Ética originaria es el nombre más apropiado para «ontología fundamental». La ética propiamente es lo que resulta fundamental en la ontología fundamental.” NANCY, Jean-Luc. “Heidegger’s «Originary Ethics»”. En: RAFFOUL, François y PETTIGREW, David (comp.). *Heidegger and practical philosophy*. NY, State University of NY press, 2002. p. 78 [la trad. es mía. HJC]

22 Para esta crítica cf. RAFFOUL, François. *The origins of responsibility*. Indiana University Press, Indiana, 2010. pp. 163-241.

Así como no hay en Heidegger una pregunta por el ser en tanto tal, separadamente de su manifestación en el ente en su totalidad, la ontología es simultáneamente pregunta por lo concreto en su materialidad misma. Una pregunta que parece cuando se cierra la inadecuación de lo ente consigo mismo.

6 Los presupuestos ontológicos de la biopolítica

¿Cuáles son entonces los fundamentos metafísicos de la biopolítica contemporánea? Si, tal y como lo hemos planteado, la deconstrucción de la metafísica es en sí misma una tarea política, entonces es menester ante todo sacar a relucir los fundamentos de ese discurso que se materializa como dominación de lo viviente. Y será interviniendo en ese discurso, recorriendo sus grietas y profundizando sus fallas que será posible el desmontaje correlativo de la biopolítica. Y si, como hemos señalado, la inadecuación entre ontología y política se hace manifiesta especialmente en el lugar del hombre, será necesario por ende tomar como hilo conductor su definición tradicional como “animal racional”.

Basta con considerarla en sus determinaciones externas para percibir que dicha definición consta de un elemento concreto que refiere a lo viviente –la animalidad–, y de otro que indica un modo peculiar del pensar –la racionalidad–. Sin embargo, queda aún por pensarse lo que Lévinas llama “la interpenetración de los términos” y donde residiría la “estructura original” de lo humano²³.

Tal vez sea en ese sentido que pueda sostenerse que el hombre es esencialmente “espíritu”, siempre y cuando éste sea tomado como un caso de la copertenencia entre el ser y el ente, esto es, –y para decirlo con los términos de la tradición– como el devenir corporal de lo anímico, o mejor –y dicho ahora en el vocabulario de Heidegger–, como el movimiento de ek-sistencia que arroja al Dasein fuera de sí hacia el mundo, encarnándolo en un cuerpo siempre templado anímicamente. El espíritu debe ser pensado aquí, por ende, como ese abismo donde lo inmaterial se confunde con lo material, o mejor, como la inadecuación de lo material consigo mismo, que se hace manifiesta en el hombre; y en ningún caso como un objeto ante los ojos o una simple distinción que separe dos esencias ante los ojos. Lo humano –si podemos seguir hablando de algo así en Heidegger²⁴– se caracteriza así por ser

23 Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous*. París, Grasset, 1991. p. 25.

24 "¿Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el único propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio

desapropiación [Enteignis]²⁵ e inadecuación, en suma: *ek-sistencia*; en una caracterización que dinamita la interpretación objetivante de la metafísica tradicional, al exponer lo humano como fractura al interior del ente.

Sin embargo, y como respuesta a ese lugar intermedio en el que se encontraría el hombre para la definición tradicional –de la que el propio Heidegger destaca que, en lo esencial, no es falsa²⁶–, la historia de la metafísica se habría visto en la necesidad de una decisión que resuelva y objetivice, tanto el lugar del hombre como el de lo viviente, fijándolos y sentando las bases de su regularidad y calculabilidad científicas. Y esa necesidad de resolución del lugar de lo humano –es decir, el “humanismo”–, que impulsa a la metafísica al despliegue de su historia, obedece a la interpretación fundamental del ser como permanencia ante los ojos, con claridad y distinción.

Ya en la estructura clásica de la definición a partir del género común y la diferencia específica, el humanismo, es decir, la determinación metafísica del ser del hombre, encuentra su punto de partida. En este sentido, si la animalidad encarna el horizonte común que *contamina* al hombre con lo viviente, la racionalidad, en cambio, señala el espacio propiamente humano que debe ser preservado y aumentado con el fin de que el hombre no pierda su lugar preferencial²⁷. El hombre se encuentra así en la tensión entre animalidad y racionalidad, y sin embargo la afirmación de su humanidad quedará dependiendo de la profundización de esa fractura que separa a una de la otra²⁸. Un desgarramiento entre animalidad y racionalidad, entre lo viviente sin más y una humanidad del hombre que se separa y lo enfrenta, para luego imponerse a través de la tecnificación de la vida.

Y sin embargo, si la metafísica propicia que el hombre se desgaje de la *physis* y se imponga a lo viviente en tanto que objeto, esa imposición lo atraviesa también a él en tanto que ser vivo, poniendo también su corporalidad como objeto de la dominación calculadora. El hombre no puede ser definido sin más a partir de su racionalidad, sino que habita el entre de

de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación?" Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". p. 283.

25 Cf. anotaciones al ejemplar de mano de HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1984. p. 189.

26 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". p. 266; y Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. p. 60.

27 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". pp. 263 y ss.

28 "Para la posterior manera de representar occidental el hombre pasa a ser una extraña conjunción compuesta de animalidad y racionalidad [...] Por eso, los dos ámbitos esenciales de la animalidad y la racionalidad se desgarran [klaffen] uno del otro y uno frente al otro" Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*. p. 96 [he modificado la trad. HJC].

ambos términos y de cuya interpenetración no puede sustraerse. Así pues, en su grado extremo deja de ser el hombre el que se impone sobre lo viviente, para ser ahora su propia humanidad la que, bajo la forma de la razón técnico-científica, termina por imponérsele a él mismo. Llevada a su extremo, la racionalidad es abstraída del hombre para luego volver a lo viviente tomándolo como objeto de su cálculo.

Razón y vida sólo se separan entonces para volver a fundirse bajo la forma de la plena calculabilidad de lo viviente. En efecto, la razón absolutamente desplegada –esa razón que trasciende los límites del hombre y lo toma como su objeto– se corresponde con la tecnificación de lo viviente. La razón se funde así con la animalidad, pasando por arriba de la fractura originaria que la partía en dos piezas y consumiendo todo lo que la definición tradicional del hombre daba a pensar. Una fusión entre animalidad y racionalidad, ambas plenamente desplegadas, que Heidegger encontrará representada bajo la figura del *trabajador*, tal y como fuera formulada por Ernst Jünger. Una fusión tan radical, que el trabajador llega a considerar la técnica parte integral de su cuerpo, convirtiéndola en instrumento para la movilización total del orbe y de lo viviente en general²⁹. El trabajador encarnaría, pues, el empoderamiento técnico de la vida para su dominación o, dicho con una expresión más actual, la bío-tánatopolítica.

Así pues, ese primer movimiento tendiente a la radicalización de la diferencia entre racionalidad y animalidad –y que tiene como correlato la oposición sujeto-objeto– deviene por su propia radicalidad en el movimiento contrario que apunta a la sutura de los dos polos, expresada en la tecnificación total de la vida –en términos de Jünger, “la movilización total”–.

Tal vez sea allí donde resida la consecuencia más concreta de la metafísica y que es preciso desandar: su proceder mediante escisiones claras y distintas, propiciado a partir de la comprensión del ser como permanencia “ante los ojos”, no es un simple juego de nominaciones abstractas, sino que tiene como correlato empírico la imposición de aquel que busca distinguirse sobre lo otro y, en una instancia más radical, la abstracción del principio dominador con su reversión sobre la materialidad viviente. Una imposición empírica y concreta que se manifiesta en el cálculo, dominio y explotación de la vida; y que encuentra su instrumento más potente en la razón completamente desplegada como técnica y cálculo científico.

29 Cf. JÜNGER, Ernst. *El trabajador*. Trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1993; y del mismo autor “La movilización total”. En: *Sobre el dolor*. Trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1995.

7 Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos intentado, ante todo, señalar una grieta fundamental que recorre la filosofía. Una grieta que divide al pensar del ser de la materialidad concreta del ente y a partir de cuya tensión hemos intentado pensar la relación entre ontología y política. Y hemos intentado señalar dicha grieta por dos grandes razones. En primer lugar, porque creemos que la así llamada “historia de la metafísica” –la interpretación del ser como un ente– surge como respuesta al vértigo implícito en su profundidad. Pero también, y en segundo lugar, porque tal vez ella pueda orientarnos acerca del lugar del pensar en nuestro presente más inmediato, abriendo la pregunta por su performatividad y sentido crítico. Con tal objetivo, hemos procurado ilustrar –aunque de manera sumamente esquemática– el contorno más general de dicha grieta a lo largo de la historia de la filosofía, para en último término intentar también ilustrar el modo en el que la historia de esa peculiar comprensión del ser –la metafísica–, deviene concreta como biopolítica.

Pero no se trata simplemente de analizar la historia de la metafísica para luego derivar automáticamente consecuencias políticas en el plano óntico sino que, por el contrario, si hemos procurado presentar el sustrato ontológico de lo que creemos es la matriz metafísica de la política contemporánea, ha sido con la intención de regresar a ese sustrato desde la política con el fin de desmontarlo. Así pues, nos ha interesado especialmente señalar que la ontología es ya en sí misma un pensamiento político y que, considerada en tanto tal, debe ser tomada como un terreno en disputa, sobre el que es menester intervenir deconstructivamente.

No se trata entonces de reducir la política al pensamiento del ser sino, en cambio, de reflexionar sobre ese horizonte al que Heidegger denomina “ontología fundamental”, y en el cual la pregunta por el ser cohabita con las preguntas por la ética y la política. La ontología fundamental debe ser pensada, por ende, como el horizonte originario en el que se abre *la pregunta* por la política y en relación al cual toda respuesta concreta toma su sentido.

En este sentido, la hipótesis que nos ha guiado y que sin lugar a dudas se encuentra a la base de todo el trabajo, es que la relación entre ontología y política puede ser tomada como un caso de la diferencia ontológica entre ser y ente, y que, de modo correlativo, lo que Heidegger llama “olvido del ser”, y con el que caracteriza a la historia de la metafísica, debe ser comprendido en tanto que intento de sutura entre los dos polos. Un intento de sutura que no puede sino devenir en la absolutización de lo que es, esto es, la ontologización de la política, y a la que es necesario contraponer una politización de la ontología que ponga en evidencia la

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 145-161

esencial inadecuación entre ambas. Una inadecuación que moviliza el pensar y que se caracteriza por una singularidad radical a la que, siguiendo a Heidegger y frente a toda posible síntesis, hemos intentado pensar como “pertenencia recíproca”.

Tal y como la hemos presentado, la pertenencia recíproca preserva el desgarramiento del que proviene el pensar, y su profundidad insondable no puede sino trascender los límites de la filosofía. Una pertenencia recíproca en la que el pensar del ser y la intervención concreta sobre el ente se contaminan y donde, por lo tanto, se hacen patente, al mismo tiempo, la improductividad del pensar y su performatividad. En efecto, en su reticencia a la lógica de la producción, el pensar patentiza el horizonte de resistencia a la política que se corresponde con la imposición del ente, es decir, con la metafísica. En ese fondo sin fondo del desgarramiento yace un singular plural que escapa a los dispositivos de captura de la metafísica y que, por ende, pone en cuestión el dominio técnico-científico desde lo más profundo del pensar. Así pues, el inicio de ese otro pensar –cuya venida Heidegger dice preparar– implica una puesta en cuestión radical de los modos en los que habita el hombre y de la ética y política que le corresponden.